

MAREK KWIEK

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

## RICHARD RORTY JAKO FILOZOF REKONTEKSTUALIZACJI

---

1. Gdyby przyjrzeć się postaciom, o których traktują Rorty'owskie *Philosophical Papers*, to okazałoby się, iż pierwszy ich tom poświęcony jest w głównej mierze filozofom z kręgu analitycznego, drugi natomiast – zajmuje się postaciami i kwestiami, u których źródeł tkwią dzieła Heideggera, Derridy i Foucaulta. Powoduje to pewne zauważalne napięcie, jednakowoż zwornikiem pomiędzy powyższymi sferami staje się mocno akcentowany i wciąż przez Rorty'ego dookreślany „pragmatyzm” (oraz „liberalizm”). Na pierwszy tom, jak się zdaje, pada przede wszystkim cień jednego filozofa – Donalda Davidsona. O ile w czasie, gdy powstawała *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty znajdował się – jak sam wyznaje – pod przemożnym wpływem Wilfrida Sellarsa i W. v. O. Quine'a, o tyle przez następne dziesięć lat największe wrażenie i najistotniejszy wpływ wywierał nań właśnie Davidson. Powiada Rorty, iż pisał w tym czasie o nim coraz więcej, „starając się rozjaśnić sobie jego poglądy, bronić ich przeciwko rzeczywistym i możliwym zarzutom oraz rozszerzać je na te obszary, których nie badał dotąd sam Davidson”<sup>1</sup>. Również w *Contingency*,

<sup>1</sup> Korzystam tutaj z następujących ostatnich książek Richarda Rorty'ego: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989; *Philosophical Papers*, vol. I: *Objectivity, Relativism and Truth*, vol. II: *Essays on*

*Irony, and Solidarity* (1989) – książce, która, jak się wydaje, korzysta z doświadczeń mnogości tekstów ze zbioru *Philosophical Papers* (do których zresztą Rorty często się odwołuje jako do jej uszczegółowień i egzemplifikacji), stanowiącej chyba niejako owych artykułów kryształizację – uznaje on Davidsona za postać absolutnie kluczową dla swoich rozważań poświęconych językowi, relacjom zachodzącym między językiem a rzeczywistością, czy prawdzie tworzonej a nie odkrywanej. Davidson, jak wiadomo, jest antyrepresentacjonistą i antyesencjalistą, zrywa z pojęciem języka jako medium, jako rzeczy trzeciej, wchodzącej pomiędzy jaźń a rzeczywistość. Wiedza, tak dla Rorty'ego, jak i dla Davidsona, to nie kwestia docierania do rzeczywistości, lecz raczej problem „nabierania zwyczajów działania – jak powiada – po to, aby radzić sobie z rzeczywistością”<sup>2</sup>. Jeśli idzie o relacje zachodzące między antyrepresentacjonizmem a antyrealizmem to Richard Rorty twierdzi, że spór realizm-antyrealizm sprawia kłopoty jedynie representacjonistom, przy ujęciu antyrepresentacjonistycznym bowiem w ogóle nie powstaje. Antyrepresentacjoniści uważają, że takie pojęcia, jak „przedstawienie” czy „korespondencja”, miast stanowić filozoficzne fundamenty, okazały się w świetle historii filozofii „bezowocne i niepożądane”, rodząc jedynie pseudoproblemy. Rorty wyraża nadzieję, że problem realizm-antyrealizm szybko stanie się tak zdezaktualizowany, jak przestarzały wydaje nam się dzisiaj problem realizm-idealizm, oraz że filozofia anglo-amerykańska pójdzie śladem owej większej części filozofujących Niemców i Francuzów, pozostawiając za sobą problematykę przedstawienia i przyjmując ulubioną przez Rorty'ego definicję prawdy jako „lotnej armii metafor”<sup>3</sup>.

*Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; do których odsyłam jako do [CP], [C], [PP I] oraz [PP II]. Rorty, PP I, s. 1.

<sup>2</sup> PP I, s. 1.

<sup>3</sup> Definicję pochodzącą – dodajmy – od Nietzschego, a w pełni brzmiącą (w *Białej mitologii* Derridy w tłum. W. Krzemień): „Czymże więc jest prawda? Mnóstwem zmiennych metafor (Rorty: „a mobile army of metaphors”), metonimii, antropomorfizmów, krótko – sumą międzyludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie uwzniośnione, przekształcone, przyozdobione, i które, po długim używaniu, zdają się ludziom skończone, skanonizowane i przymuszające: prawdy są złudzeniami. Zapomniano, iż są one rojeniami, metaforami, które zużyły się i straciły swoją moc zmysłowego oddziaływania, monetami, co straciły swój wizerunek i które już od tej pory nie są

Właśnie z powyższych intuicji, wspomnianych nadziei i oczekiwań, wynika poniekąd treść drugiego tomu Rorty'owskich artykułów, w których bada on tych myślicieli „kontynentalnych”, którzy z problematyką przedstawienia zerwali i zajęli się poszukiwaniem nowych obszarów w filozofii. Rozważa więc autor, jak widać z tych pobieżnych uwag, dwie tradycje – jedną, biegnącą wprost do Davidsona, i drugą, którą zamyka obecnie Derrida, a która znaczona jest takimi postaciami jak Hegel, Nietzsche i Heidegger. A obie – zauważmy – nie mówią o jakiejś quasi-rzeczy zwanej językiem, spełniającej pośrednie funkcje między podmiotem a przedmiotem, jaźnią a rzeczywistością; obie nie wspominają o naturze przedstawienia, nie starają się czegokolwiek zredukować do czegoś innego<sup>4</sup>. Jak to skrótowo ujmuje Rorty: „Żadna z nich nie prowadzi nas w te szczególne sidła, w które zaprowadziła nas Kartezjańsko-Kantowska, podmiotowo-przedmiotowa tradycja reprezentacjonistyczna”<sup>5</sup>. I dlatego stanowią one obiekt jego niesłabnącego zainteresowania.

Jednakowoż Rorty ostrzega – podobnie jak ostrzegają wszeley „ironiści” – abyśmy nie sądzili, że jego eseje drażą prawdę, że starają się dotrzeć do natury rzeczywistości, do owej nieuchwytnej i zawsze ulotnej dla zmysłów czy intelektu „rzeczywistości poza pozorami”. A więc, że przedstawiają jedną, skończoną i absolutną argumentację, co byłoby niezgodne z ideą wciąż rozrastającego się i zmiennego „słownika finalnego” autokreującej się jednostki, a przede wszystkim z podstawowym przekonaniem, że cokolwiek – jak powiada w *Contingency* – umysł, materia, nasza jaźń czy nasz świat, miałyby posiadać wewnętrzną naturę, jakąś esencję, którą można przedstawić czy wyrazić. Wypowiada się w tej materii jasno, stwierdzając, iż jego eseje „powinno się czytać jako przykłady tego, co grupa współczesnych filozofów włoskich nazwała „myślą słabą” – jako przykłady refleksji

traktowane jako pieniądze, lecz jako metal” (Derrida, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 292). Por. również wstęp G. Spivak do *Of Grammatology* Derridy (s. XXII); R. Rorty w *Contingency*, s. 27; czy Ch. Norris w *Deconstruction: Theory & Practice*, Methuen 1985, s. 58.

<sup>4</sup> Zob. rozdział o „przygodności języka” w R. Rorty’ego *Contingency*, s. 3–22.

<sup>5</sup> PP II, s. 6.

filozoficznej, która nie próbuje radykalnej krytyki współczesnej kultury, nie próbuje jej ponownie ufundować czy umotywić, lecz po prostu zbiera pamiątki i proponuje pewne interesujące możliwości”<sup>6</sup>. Rorty nie dąży do natury rzeczywistości, do prawdy o niej (albowiem takowa wedle niego nie istnieje) – zajmuje się raczej rekontekstualizacją i redeskrpcją; za motto jego działalności filozoficznej prezentowanej ostatnio można by uznać jedno krótkie stwierdzenie, w którym powiada że „maksimum tego, na zrobienie czego może liczyć oryginalna postać, jest zrekontekstualizowanie swoich poprzedników”<sup>7</sup>. I to właśnie stara się czynić w swoich tekstach.

Niezmiernie interesujące byłoby postawienie sobie kilku istotnych pytań, jednak odpowiedź na wszystkie z nich nie mieści się w konwencji tego tekstu. Po pierwsze zatem, ciekawe byłoby pytanie o porównanie ewolucji uwidocznionej w tekstach z całych lat osiemdziesiątych, z ich – w pewien sposób – substratem zawartym w *Contingency, Irony, and Solidarity*, zbierającym olbrzymią większość wątków zawartych w artykułach z *Philosophical Papers*. Po drugie, można by zastanowić się nad tym, jak dalece owe teksty zebrane są li tylko zbiorem artykułów, a w jakiej mierze są może rozwinięciem jakiejś *idee fixe* (jak motyw „kozła ofiarnego” u René Girarda) w różnych miejscach i przy różnych okazjach. Po trzecie, intryguje sposób filozofowania: wykuwanie własnych idei raczej w potyczkach i walkach z ideami innymi, a nie powstawanie ich w izolacji, a zatem bardziej polemiczny niż prezentacyjny charakter dzieła Rorty’ego. Następnie ciekawe byłoby prześledzenie stosunku autora do „postmodernizmu” jako coraz silniej zużywającego się terminu, zapytanie o dar przemieszczania się po rozmaitych dziedzinach kultury, o styl, kulturową kompetencję, samą filozoficzną manierę; ponadto o to, jak dalece Rorty z obydwu tomów *Philosophical Papers* stosuje się do skonkretyzowanych później i explicite wyłożonych zaleceń kierowanych ku „ironiście”<sup>8</sup>, na czym wedle niego polega dzisiaj liberalizm – czy jest już tutaj tak eksponowany,

<sup>6</sup> Tamże, s. 6.

<sup>7</sup> PP II, s. 2.

<sup>8</sup> Kim wedle Rorty’ego jest „ironista”, wyjaśnia rozdział o „prywatnej ironii i liberalnej nadziei” w *Contingency*, s. 73-95.

jak w *Contingency*, gdzie przecież liberalna utopia stanowi pewien filozoficzny cel i punkt dojścia. Można by również zadać pytanie o to, w jakim stopniu Rorty jest poważny – a w jakim „tylko ironiczny” (podobnie jak inni są „tylko estetyczni” czy „tylko literaccy”), czyli w jaką „grę językową” gra, jakiego typu narrację prowadzi? Niemniej istotne byłoby odpowiedzenie sobie na pytanie, kim właściwie Rorty chciałby być – tylko pisarzem, aż filozofem?, bo przecież różnice, szufladkujące dziedziny zainteresowań, sfery intelektualnych konstrukcji, stara się zacierać<sup>9</sup>; pytanie o to, jakiego gatunku książki pisze, byłoby pytaniem „metafizyka”, w sensie jego opozycji wobec „ironisty”, Rorty’owego kulturowego bohatera czasów nadchodzących. Wreszcie, bynajmniej nie wyczerpując potężnej listy nasuwających się spraw, kwestii spornych i wątpliwości, pojawiłoby się pytanie o ów „pragmatyzm bez metody”, o którym mówi się niekiedy bezzasadnie (przynajmniej w przypadku Deweya), że z pragmatyzmem ojców-założycieli tego nurtu niewiele ma wspólnego. Postaramy się tutaj – obok innych – poruszyć niektóre z powyższych kwestii, pozostawiając świadomie całą ich mnogość uważnym czytelnikom dzieł Rorty’ego.

2. Jak się zdaje, we współczesnym uprawianiu filozofii i teorii zatarciu ulegają tradycyjne rozróżnienia na filozofię i literaturę, krytykę i sztukę, komentarz i dzieło<sup>10</sup>. I nie idzie tu o formę wypowiedzi, lecz raczej o pewne tradycyjnie przypisywanie poszczególnym gatunkom oczeki-

<sup>9</sup> Podobnie jak różnice między filozofem a pisarzem (choć tylko w znaczeniu Barthesowskiego *ecrivain*, nie *ecrivant*), filozofią a literaturą, nauką a sztuką, dziełem a komentarzem, stara się zatrzeć francuska „myśl różnicy” i amerykański dekonstrukcjonizm. Zob. choćby Lyotarda *The Postmodern Condition*, Manchester 1984, s. 80–81 czy też jego *Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation* i *The Sublime and the Avant-Garde*, w: *The Lyotard Reader*, (ed.) A. Benjamin, London 1989, s. 181–195 i 196–212), por. wreszcie głośne stwierdzenie J. Hillisa Millera: „Wkroczyliśmy w erę, która może stanowić wyzwanie nawet dla wyższości tekstów literackich nad tekstami literackiej krytyki. Longinusa bada się dzisiaj równie poważnie, co komentowanie przezeń teksty o wzniosłości; Derridę piszącego o Rousseau niemal z równym zainteresowaniem co samego Rousseau”, czy też tekst Jonathana Cullera *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich* „Pamiętnik Literacki” 1987 z. 4, s. 231–271.

<sup>10</sup> Powiada Lyotard: „Estetyka staje się paraestetyką, komentarz zaś paralogią, podobnie jak dzieło staje się parapoetyką” (*Philosophy and Painting*, s. 191).

wania i obligacje. I tak pisarzowi i literaturze było zawsze, że tak się wyrażę, „wolno więcej” niż filozofowi i filozofii, artyście więcej niż krytykowi, dziełu – niż komentarzowi do niego ułożonemu. Jednak dzisiaj i filozofię, i literaturę zdaje się ogarniać powoli pewna – programowa – nieodpowiedzialność w stosunku do spraw natury społecznej, obojętność w stosunku do spraw własnej społeczności (Rorty określa ją mianem „marginalizacji”). Czytane w takim kontekście dzieło Rorty’ego wymaga nieco innych terminów kluczowych dla swego odczytania. Mogłyby to być, na przykład, terminy takie jak „książki”, „pisarze”, „literatura”, pewne słowa-klucze, pozwalające na utorowanie sobie dostępu do jego filozofowania. Przeciwwstawienie pisarza – teoretykowi znalazło swój pełny wyraz w *Contingency*, gdzie Rorty przeciwstawia Prousta – Heideggerowi, zaś filozofię w tradycyjnym rozumieniu – dziełom takich pisarzy, jak Nabokov i Orwell, natomiast w *Philosophical Papers* jest ono w wielu tekstach już sygnalizowane, zapowiadając dalszy, późniejszy bieg myśli. Przewijają się więc tutaj Swift, Baudelaire, Orwell, przede wszystkim jednak Rabelais, Dickens i Kundera. Zwłaszcza zaś ten ostatni, ulubieniec Rorty’ego, głównie jako autor *Sztuki powieści*, z której fragment o owych beznamiętnych i niebezpiecznych, Rabelais’jańskich agelastach, stanowi zresztą motto do *Contingency*<sup>11</sup>.

Zarówno przez książkę o przygodności, jak i przez owe zebrane artykuły z lat osiemdziesiątych przewija się motyw (Platońskiej przecież proveniencji) postawienia naprzeciw siebie, we wrogich obozach, filozofów i poetów. U Platona, jak wiadomo, poeci zostają

---

<sup>11</sup> Warto zwrócić uwagę na takie przenikliwe zdania Milana Kundery: „Powieść niczego nie stwierdza – powieść szuka i stawia pytania... Wymyślam historie, zestawiam je ze sobą i w ten sposób zadaję pytania. Głupota ludzka pochodzi stąd, że ludzie mają odpowiedzi na wszystkie pytania... Powieściopisarz uczy czytelnika rozumienia świata jako pytania. Jest w tej postawie mądrość i tolerancja. W świecie zbudowanym na przenajświętszych pewnikach powieść jest martwa. Świat totalitarny – czy to oparty na Marksie, islamie czy na czymkolwiek innym, jest światem odpowiedzi raczej niż pytań. Tam nie ma miejsca na powieść. A w każdym razie wydaje mi się, że dzisiaj na całym świecie ludzie wolą osądzać raczej niż rozumieć, odpowiadać raczej niż pytać – tak więc głos powieści trudno usłyszeć wśród hałaśliwej głupoty ludzkich pewników” (M. Kundera, *Materiały z sympozjum*, Londyn 1988, s. 149). Wstawmy tu „filozofa” w miejsce „powieściopisarza”, „filozofię” – w miejsce „powieści”.

wygnani z *polis*, zaś zwyciężają w tych zmaganiach królowie-filozofowie. Przez całą intelektualną historię Europy od czasów antycznej Grecji, to właśnie filozofia i filozofowie tworzyli owe spędzające postmodernistom sen z powiek metanarracje, nie zaś poeci i poezja. Wraz z podzielaną i przez Rorty'ego, a stojącą u źródeł myślenia postmodernistycznego „nieufnością wobec metanarracji” – bo tak również za Lyotardem i Rorty rozumie postmodernizm – swoistemu wywyższeniu ulega poezja i literatura w ogóle. Już późne dzieło Heideggera zdaje się bronić poetów przed filozofami, filozofowanie zaś odkrywa znowu – wbrew tradycji – znaczenie i wartość poszczególnych słów i wyrażeń czy, jak powiada Rorty w *Contingency*, „znaczenie fonemów i grafemów”. W tekście zatytułowanym „Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, Rorty zauważa, iż od czasów kiedy filozofia wygrała spór z poezją, „liczyła się właśnie myśl – twierdzenie, coś, co równie dobrze może wyrazić wiele zdań w wielu językach”<sup>12</sup>. Wedle tradycyjnego ujęcia filozofii, nie miało większego znaczenia, czy dane zdanie było wypowiedziane czy napisane, czy zawierało słowa greckie, niemieckie czy angielskie. Albowiem słowa były jedynie „wehikulami” czegoś mniej kruchego i przemijającego niż „znaki i hałasy” (które dzisiaj, przypomnijmy, stanowią podstawę porozumiewania się wedle, na przykład, Davidsona). Filozofowie uznawali, że liczy się tylko literalna prawda, a nie dobór fonemów, a już z pewnością nie dobór metafor. Literalne bowiem trwa, metaforyczne – przemija nie pozostawiając za sobą śladu. To Heidegger odkrywa, że intelektualny rozwój Europy streścza się w pewnych słowach, używanych przez nas, ludzi Zachodu, a takich jak na przykład: *aletheia*, *apeiron*, *logos*, *arche*, *idea*, *telos* a bliżej nas, rzecz jasna – *res cogitans*, rozum praktyczny, wiedza absolutna, wola etc. Heidegger nadaje im jednak, według Rorty'ego, nadmierną moc, ich użycie – tak jak użycie przez poetę pewnej metafory – w ujęciu Heideggerowskim miało przesądzać o losie zachodniego myślenia.

Rorty przeciwstawia zatem i rozwija opozycję pomiędzy teoretykiem (nazywanym za Nietzschem „kapłanem-ascetą”), miłującym pros-

<sup>12</sup> PP II, s. 34.

totę, strukturę, abstrakcję, a przede wszystkim – istotę, esencję, a powieściopisarzem, którego zajmuje narracja, szczegół, różnorodność, wielość czy akcydens. Przytacza on kluczowy, jak się zdaje, ustęp ze wspomnianej już tu książki Kundery, który i nam wydaje się godzien zanotowania jako punkt wyjścia i inspiracja dla wielu Rorty'owskich pomysłów. Powiada Kundera mianowicie, iż:

Mądrość powieści jest czymś innym niż mądrość filozofii. Powieść nie zrodziła się z ducha teorii, lecz z poczucia humoru. Jedną z klęsk Europy jest niezrozumienie najbardziej europejskiej sztuki – powieści; jej ducha, jej olbrzymiej wiedzy i odkryć, wreszcie jej niezależnej historii [...] Jak Penelopa, rozpruwa nocą tkaninę, którą utkali za dnia teologowie, filozofowie, uczeni. [...] Nie czuję się przygotowany do polemiki z tymi, którzy obarczają Woltera odpowiedzialnością za gulag. Natomiast czuję się w mocy stwierdzić: wiek XVIII jest nie tylko stuleciem Rousseau, Woltera, Holbacha, lecz również (jeśli nie przede wszystkim!) Fieldinga, Sterne'a, Goethe'go, Laclosa<sup>13</sup>.

A zatem – tak dla Kundery, jak i dla Rorty'ego – to właśnie powieść jest gatunkiem charakterystycznym dla demokracji, tym gatunkiem pisania, który jest najściślej związany ze zmaganiem o wolność i równość. W *Contingency* Rorty dopowiada, że również reportaże dziennikarskie, komiksy, relacje etnografów czy filmy dokumentalne mogą dziś spełniać podobną rolę – mogą mianowicie uwrażliwiać nas na cierpienie innych, mogą sprawiać, iż ujrzymy coś, co inaczej uszłoby może naszej uwadze, jakieś kolejne „źródła okrucieństwa”, często nawet bijące w nas samych.

Tradycyjna filozofia jest więc w ujęciu Rorty'ego krytykowana w dużej mierze za swój esencjalizm, za poszukiwanie (nie istniejącej

<sup>13</sup> M. Kundera, *Sztuka powieści*, Warszawa 1992, s. 127. Zwróćmy uwagę, iż metaforyczny obraz Penelopy prującej co noc swą szatę u Kundery zbiega się z Rorty'owską koncepcją „przygodności świadomości” czy też z takim ujęciem relacji krytyk-tekst: „Krytyk dokłada swoje tkanie do Penelopowej tkaniny tekstu bądź rozplata ją tak, aby obnażyć jej strukturujące nici bądź też splata je na powrót czy śledzi w tekście jedną nić, aby ujawnić tworzony przez nią wzór” (J. Hillis Miller). Różnice w krytycznym „tkaniu” widać zresztą aż nazbyt wyraźnie – jakże inny jest Derrida z Rorty'owej *Contingency*, Derrida z artykułu Rorty'ego „Derrida on Language”, *Being and Abnormal Philosophy* (*The Journal of Phil.*, Nov. 1977, s. 673–681), nie mówiąc już o Derridzie Christophera Norrriisa i Derridzie Paula de Mana (choćby z *The Rhetoric of Blindness*, s. 102–141).



przecież) istoty, natury, choćby „istoty ludzkiej jaźni”, za chęć dotarcia do „natury ludzkiej”, „istoty demokracji” czy „istoty sprawiedliwości” bądź też – jak w przypadku Heideggera – za poszukiwanie „istoty Zachodu”, tego, co jest zachodnie na sposób paradygmatyczny, a co odnalazł on w postaci *Seinsvergessenheit*, zapomnienia o byciu. I Heidegger, i Platon, okreśłani są Nietzscheańskim mianem „kapłanów-ascetów”: Rorty mówi, że „Heideggerowskim odpowiednikiem Platonskiego świata pozorów widzianego z góry jest Zachód ujmowany spoza metafizyki”<sup>14</sup>. Platon spogląda w dół, Heidegger wstecz, jednak obaj mają nadzieję zdystansować się od tego, na co patrzą.

Według Rorty’ego esencjalistyczne podejście do spraw ludzkich, przeprowadzana przez filozofa próba podstawienia kontemplacji, dialektyki i przeznaczenia w miejsce przygody, narracji i przypadku, jest obłudnym sposobem stwierdzenia: ważniejsze jest to, co ma znaczenie dla mnie, wolno mi nie zajmować się tym, co jest istotne dla ciebie, albowiem to ja pozostaję w kontakcie z czymś (z rzeczywistością), co znajduje się poza twoim zasięgiem. Replika powieściopisarza na powyższe wyglądałaby tak:

Jest rzeczą śmieszną uważać, że pewna istota ludzka pozostaje w większym kontakcie z czymś pozaludzkim, niż inna ludzka istota... Jest rzeczą śmieszną sądzić, że *ktokolwiek* mógłby wykraczać poza poszukiwanie szczęścia, że mógłby myśleć, iż jakaś teoria mogłaby być czymś więcej niż tylko środkiem wiodącym do szczęścia, że istnieje coś zwanego Prawdą, transcendującego rozkosz i ból. [...] Ta nasza śmieszność polega na tym, że uniemożliwiamy sobie widzenie rzeczy takimi, jakimi widzą je wszyscy inni – rzeczy takie jak większe czy mniejsze cierpienie – z powodu wmawiania sobie, że te rzeczy to „tylko pozory”<sup>15</sup>.

W postmodernistycznym świecie końca naszego wieku, zamiast dystrynkcji pozor/rzeczywistość (ale i esencja/egzystencja, racjonalne/irracjonalne, obiektywne/subiektywne, dodajmy), potrzeba nam wielości punktów widzenia, powiada Rorty, mnogości deskrypcji tych samych zdarzeń. A robi to właśnie powieściopisarz, a nie teoretyk. Świat jednej Prawdy i dwuznaczny świat powieści ulepione są z zupełnie innych substancji, mówi Kundera. Teoretyzowanie oparte na ideach Jednej

<sup>14</sup> PP II, s. 70. „Heidegger, Kundera i Dickens” (tłum. M. Kwiek – w druku).

<sup>15</sup> Tamże, s. 74.

Prawdy i Jednej Właściwej Deskrypcji rzeczy pomija z racji swojej esencjalizacji – owe tak ważne i tak akcentowane w *Contingency* „szczegóły bólu” i „źródła okrucieństwa”, które stanowią istotne zworniki w literaturze (jak widać choćby z pisarstwa Orwella).

Przeciwstawienie sobie literatury i filozofii w tradycyjnym ujęciu oraz zbliżanie się do siebie literatury i owego „nowego filozofowania”, filozofii i krytyki literackiej, zacieranie istniejących dotąd granic pomiędzy filozofią a sztuką – to jedno z najważniejszych cech czasów postmoderny – choć idzie nie o proste stopienie się owych sfer, a raczej o dekonstrukcję przeprowadzaną od wewnątrz, na sposób Derridy. Filozof staje się stopniowo „krytykiem kulturowym”, tak jak i prowadzący coraz szerszą krytykę dawny tak zwany „krytyk literacki”. Przeciwstawienie teorii – i narracji, czy metanarracji, metaopisu – i mikronarracji, mikrologii („solidarnej z metafizyką w momencie jej upadku”, jak powiada Adorno, a wywodzącej się z jego *Dialektyki negatywnej*), to fundamenty, by posłużyć się tym fatalnym w tym kontekście słowem, postmodernizmu. O zadaniach filozofa powiada Rorty między innymi tak:

Filozof pragmatyczny ma do opowiedzenia historie o swoich najbardziej i najmniej lubianych książkach – o tekstach, na przykład, Platona, Kartezjusza, Hegla, Nietzschego, Deweya i Russella. Chciałby on, aby inni ludzie mieli do opowiedzenia inne historie o innych sekwencjach tekstów, o innych gatunkach – historie pasujące do jego historii<sup>16</sup>.

Wezwanie takie przypomina – nawet w warstwie retorycznej – propozycje i sugestie Lyotarda, abyśmy, jak to ujmuje ten ostatni, „snuli mikrologie”, „opowiadali historie”. Lyotard, na przykład w swoich dialogowych *Instructions paiennes*, mówi o sobie, że „zwyczajnie opowiada historię, rozwijając własną małą opowieść”. Sugeruje on, aby nie pytać o to, czy dana historia jest bardziej czy mniej prawdziwa od każdej innej, ale po prostu zauważyć, że „ona istnieje”, że jest „wytworem niemal niepokonanej mocy opowiadania historii, którą w mniejszym czy większym stopniu podzielamy wszyscy”<sup>17</sup>. Tak jak

<sup>16</sup> PP I, s. 82 – podkr. moje – M. K.

<sup>17</sup> J.-F. Lyotard, *Lessons in Paganism*, w: *The Lyotard Reader*, s. 125.

Kundera wywyższa wielość opisów tych samych zdarzeń (spójrzmy na *Walc pożegnalny*, by nie trzymać się tylko teorii), zaś Rorty mnogość różnych deskrypcji tych samych rzeczy, tak i Lyotard pragnąłby „opowiadać zupełnie inne historie o tych samych sprawach politycznych czy historycznych, gdy tylko ma na to ochotę”<sup>18</sup>. By podsumować: powiedzmy to samo, ale inaczej, a dowiemy się czegoś nowego, rozszerzymy zakres naszych możliwości, staniemy w obliczu nieznanego (a czy również nie o to idzie w Lyotardowskiej estetyce wzniosłości?). Nie dawajmy wiary jednej deskrypcji pamiętając, że fakty czy zdarzenia dochodzą do nas zawsze poprzez inne narracje, są już w nich osadzone, nasza zaś narracja używa ich jako swojego odniesienia.

Można by zadać pytanie: czy postać „ironisty”, wykrystylizowany wynik rozważań Rorty’ego z lat osiemdziesiątych w jego książce o przygodności, stosuje się do powyższych zaleceń? Otóż zdaje się, że tak, bo przecież – jak pamiętamy – jego moralnym doradcą jest nie kto inny jak właśnie krytyk literacki, z takim mianowicie uzasadnieniem, że jest on człowiekiem, który „był tu i ówdzie”, zwiedzał krainę literackich opisów świata, nie wpadnie więc łatwo w pułapkę jednego, jedyne go opisu. A więc właśnie – to człowiek, który wiele przeczytał, spotkał wiele realnych i fikcyjnych osób, a zatem zna mnogość możliwych punktów widzenia. „Ironista” hołubi książki, albowiem pomagają mu one w autokreacji, powiększają jego własną deskrypcję świata, dba zatem o nie i „rozlokowuje jak przyjaciół”, „umieszcza nowe w kontekście starych”<sup>19</sup>. Nie czyta filozofii teoretyków, woli pewnie filozofowanie na kształt Lyotardowskiego „snucia refleksji”, filozofowanie na kształt Derridiańskiego pisanie o filozofach, o postaciach z filozoficznych dziejów...

Można by wreszcie zapytać o to, czym jest ów Rorty’owski „pragmatyzm bez metody”. Otóż amerykański pragmatyzm, wedle autora *Philosophy and the Mirror of Nature*, na przestrzeni stu lat, poruszał się ruchem wahadłowym pomiędzy „próbą wzniesienia reszty

<sup>18</sup> J.-F. Lyotard, tamże, s. 125.

<sup>19</sup> Jakże przywodzi to na myśl przeświadczenie Kundery, wypowiedziane ustami Teresy w *Niežnośnej lekkości bytu*, iż książka to „znak rozpoznawczy tajnego bractwa”, bo przecież „przeciwko światu brutalności, który ją otaczał, miała tylko jedną obronę: książki...”.

kultury na epistemologiczny poziom nauk ścisłych, a próbą opuszczenia nauk ścisłych do poziomu epistemologicznej równorzędności ze sztuką, religią i polityką”. Pragmatyzm zatem – wedle Rorty’ego – nie zdawał się ruchem „ani wystarczająco twardym dla pozytywistów, ani wystarczająco miękkim dla estetycznych następców Toma Paine’a, ani też wystarczająco transcendentalnym dla następców Emersona – zdawał się filozofią dla oportunistów”<sup>20</sup>. Jeśli idzie o ów tytułowy brak metody, to mówi Rorty tak:

Oskarżenie takie [o intelektualną schizofrenię] zakłada, że powinno się formułować ogólne zasady metodologiczne, że człowiek ma obowiązek posiadania ogólnego poglądu na temat natury badania racjonalnego i uniwersalnej metody ustalania przekonań. Nie jest jednak jasne, czy takiemu obowiązkowi podlegamy. Rzeczywiście mamy obowiązek rozmawiania ze sobą, prowadzenia konwersacji na temat naszych poglądów na świat, korzystania z perswazji a nie siły, bycia tolerancyjnymi w stosunku do różnorodności, bycia pokornie fallibilistycznymi. Nie jest to jednak tym samym, co obowiązek posiadania metodologicznych zasad. Pomocnym być może – i czasami takim było – sformułowanie takich zasad. Często jest to jednak – jak w przypadku *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza czy Milla „metod indukcyjnych” – strata czasu<sup>21</sup>.

Jeśli zatem chodzi o „metodę naukową”, to Rorty widzi jedną tylko postać, o której z pewnością nie można powiedzieć, że jej używała – jest nią Martin Heidegger, który jedynie „wskazuje i napomyka”. Oznacza to jednak, iż „nie można go skrytykować za zastosowanie innej metody niż metoda naukowa. Heidegger nie stosuje żadnej metody. Nie współzawodniczy, w żadnym sensie, z nauką”<sup>22</sup>. Rorty nie chce ujmować filozofa jako intelektualisty o specjalnych uprawnieniach, o wolnym dostępie do skrywającej się Prawdy. O ile w filozofii europejskiej dwudziestego wieku dominowało przesądzenie, iż liczy się to, że jest się „naukowym” w sensie zastosowania pewnej procedury (dialektycznej, indukcyjnej, analitycznej czy jakiegokolwiek innej), o tyle dziś, u kresu tego wieku,

broń tę należy odrzucić. Jeśli ją rzeczywiście odrzucimy – twierdzi Rorty – jeśli spróbujemy mieć pragmatyzm bez metody, a filozofię Heideggerow-

<sup>20</sup> PP I, s. 63, s. 67.

<sup>21</sup> Tamże, s. 67.

<sup>22</sup> Tamże, s. 73.

ską bez ontologii – to myślę, że Tillich, James i owa bardziej holistyczna i synkretyczna strona Deweya pokażą nam, jak mogłoby być prowadzone życie intelektualne. [...] W szczególności nie korzystałoby z granicy przeprowadzonej pomiędzy „filozofią” a czymś innym, nie próbowałoby wyznaczać różnych ról kulturowych sztuce, religii, nauce i filozofii. Pozbyłoby się ono idei, że istnieje specjalny rodzaj eksperta – filozof – który zajmuje się pewnym zakresem tematów (np. byciem, rozumieniem, językiem, wiedzą, umysłem). Nie uważano by już, że „filozofia” jest mianem świętego obszaru, który trzeba utrzymywać z dala od rąk wrogów...<sup>23</sup>

Odpowiedzią na liberalne wyzwanie byłoby wedle Rorty’ego zbliżenie się pragmatyzmu (odartego z „metody”) i filozofii europejskiej (odartej z „głębi”). Zauważmy, że architektonika *Philosophical Papers* odpowiada temu celowi znakomicie i nieprzypadkowo mówi Rorty o umieszczaniu po-Nietzscheańskiej filozofii europejskiej w kontekście pragmatyzmu jako o wyznaczonej sobie roli. Rekontekstualizując – zbliża on do siebie oba sposoby filozofowania. Natomiast nie widzi swojego zadania w postaci dokonania mariażu tradycji sobie obcych: filozofii „kontynentalnej” i „analitycznej” – powiada po prostu, konstatuując fakty, iż profesja filozoficzna podzielona jest na

dwie zinstytucjonalizowane tradycje, które mają ze sobą kontakt niewielki. [I dodaje:] Moje przeczucie jest takie, iż obie te tradycje będą trwały równolegle w nieskończoność. Nie widzę żadnej możliwości kompromisu. [...] Z czasem może wydać się po prostu osobliwym zdarzeniem historycznym, że obie instytucje noszą to samo miano<sup>24</sup>.

3. Do filozofii Richarda Rorty’ego można starać się dojść z wielu różnych stron, albowiem celowo zatarciu ulegają w niej liczne tradycyjne dystynkcje i rozróżnienia, zamazaniu tradycyjne filozoficzne przykazania. Albowiem myśli on o kulturze jako o całości, nie wierząc w istnienie jakiegoś sposobu zajmowania się ideami „filozoficznymi”, który byłby *wissenschaftlich*, zaś kultura, od fizyki po poezję, jest wedle niego „jedną, ciągłą, pozbawioną spoin działalnością, w której podziały są po prostu instytucjonalne i pedagogiczne”<sup>25</sup>. Dlatego właśnie

<sup>23</sup> Tamże, s. 76.

<sup>24</sup> PP II, s. 23.

<sup>25</sup> PP I, s. 76.

filozofami są dla niego zarówno posługujący się argumentacją „rozwiązywacze problemów”, w rodzaju Arystotelesa czy Russella, jak i prorocy „odsłaniacze świata” w rodzaju Platona czy Hegla<sup>26</sup>, a pośród tych ostatnich również i Heidegger, i Derrida. Derrida, ów „filozof jedynie proroczy” (Habermas), stanowi niegasnący obiekt fascynacji i namysłu w Rorty’owskim dyskursie, zwłaszcza zaś od czasu, kiedy Rorty za „falstart” uznał jego filozofowanie do czasów *De la grammatologie* włącznie, zaś sławną *Pocztówkę* za spełnienie jego filozoficznych fantazji.

Zacznijmy od przytoczenia pewnego cytatu, który ma tu dla nas dość istotne znaczenie; powiada mianowicie Rorty tak:

Spór o to, czy Derrida przedstawia argumenty, wiąże się ze sporem o to, czy jest on pisarzem prywatnym – piszącym ku uciesze nas, ludzi z wewnątrz, dzielących z nim pewne wspólne tło, którym te same, raczej ezoteryczne rzeczy, wydają się równie śmieszne, piękne czy wzruszające, jak jemu – czy też raczej pisarzem obdarzonym publiczną misją, kimś, kto daje nam broń, którą mielibyśmy obalać ‘wiedzę instytucjonalną’, a więc obalać instytucje społeczne<sup>27</sup>.

W pewien sposób zawoalowane pada tu pytanie o miejsce i rolę współczesnego „filozofa” w dzisiejszym świecie, pytanie o status intelektualisty dzisiaj, kiedy przestały odgrywać większą rolę – stanowiące istotną część modernizmu – narracje emancypacji czy wyzwolenia; których twórcą przecież – dodajmy dla jasności wyводу – był właśnie filozof, ów „producent metanarracji” (jak go nazwał Lyotard)<sup>28</sup>. Wraz z początkiem ery „nieufności wobec metanarracji” zdaje się wyraźnie zmniejszać rola intelektualisty jako tego, którego powołaniem, moralnym zadaniem i etyczną obligacją jest „zbawienie świata”, tworzenie rozległych, emancypacyjnych, społecznych wizji. (Przypomnijmy, co z godną podziwu przenikliwością mówił w *Antychryście* Nietzsche: „Nic nie niszczy głębiej, wewnątrz, niż wszelki obowiązek „nieosobisty”, wszelka ofiara na ołtarzu Molocha abstrakcji”.) Postać intelektualisty „zaangażowanego”, znajdującego swoją moralną tożsamość w przygotowywaniu czy propagowaniu „rewolucji

<sup>26</sup> PP II, s. 123.

<sup>27</sup> Tamże, s. 120 – podkr. moje – M. K.

<sup>28</sup> Piszę o tym szerzej w tekście *O sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych*, „Czas Kultury” 3/92, s. 40–46.

totalnej”, rozpada się na naszych oczach; i nieprzypadkowo drogi Lyotarda i Castoriadis rozeszły się gwałtownie po odrzuceniu przez pierwszego z nich w *Economie libidinale* idei rewolucji. Dodajmy jeszcze, że typowym przykładem takiego „aktywizmu” był Sartre, nic więc dziwnego, że jego intelektualna droga jest dość charakterystyczna dla sporej części dwudziestowiecznych intelektualistów.

Jeżeli zatem Rorty rozważa dzisiaj kwestię, w jakim stopniu Derrida jest pisarzem „prywatnym”, a w jakim owym „pisarzem obdarzonym publiczną misją” to czyni tak nie bez powodu. Albowiem wokół problematyki dekonstrukcji i wokół samego Derridy dochodzi do ścierania się dwóch modeli filozofowania i dwóch, radykalnie przecież przeciwstawnych, modeli filozofa – a idzie tu o niezmiernie przez Rorty’ego eksponowany problem dystynkcji na to, co prywatne i na to, co publiczne. Rozróżnienie powyższe, sygnalizowane już w kilku tekstach pochodzących z *Philosophical Papers*, znajduje swoje pełne rozwinięcie i zastosowanie w *Contingency, Irony, and Solidarity*, gdzie Rorty, poświęcając cały rozdział Derridzie, a zwłaszcza jego *Pocztówce*, uznaje go za filozofa w pełni prywatnego, w przeciwieństwie do i w opozycji wobec filozofów publicznych, takich jak na przykład Rawls, Dewey czy Habermas. Przeprowadzając dystynkcję w ramach ludzkich działań na zachowania autokreacyjne i solidarnościowe, a więc poniekąd prywatne i publiczne (ze względu na cel), Rorty dostrzega niewspółmierność obydwu typów zachowań, niewspółmierność prowadzonych wokół nich dyskursów i wreszcie – niemożność pogodzenia ich w jeden dyskurs na poziomie teorii. Pewne rozwiązanie podaje *explicite* autor w artykule poświęconym moralnej tożsamości i prywatnej autonomii u Foucaulta („Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”)<sup>29</sup>. Rdzeniem tego tekstu jest mianowicie stwierdzenie, że jedyny zarzut, jaki można by wysunąć wobec francuskiego filozofa, to nie zarzut relatywizmu, lecz nierozdzielania obydwu odgrywanych przez siebie ról (a więc – chyba – brak wyraźnego zaznaczenia, uczestnikiem której gry jest się w danym momencie: prywatnej czy publicznej „gry językowej”). Albowiem Foucault z jednej strony jest obywatelem demokratycznego

<sup>29</sup> Zob. PP II, s. 193–198. „Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta” – tłum. M. Kwiek, w druku.

państwa o określonej moralnej tożsamości, z drugiej jednak strony poszukuje autonomii, jest, jak to ujmuje Rorty, „rycerzem autonomii”. Zaś tych dwóch ról – jednej ściśle prywatnej, drugiej absolutnie publicznej, pogodzić ze sobą w jednym momencie się nie da.

Często wysuwany zarzut w stosunku do postmodernistów dotyczy ich rzekomego „relatywizmu”<sup>30</sup>. Przedstawimy tutaj krótko jedynie dwie, przykładowe próby odparcia tego oskarżenia; jedna z nich pochodzi z tekstu o *Przypadku Foucaulta*, druga z artykułu o *Postmodernistycznym liberalizmie burżuazyjnym*. W przeciwieństwie do Habermasa (z *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*), Rorty oczyszcza Foucaulta z zarzutów „relatywizmu”, albowiem, jak powiada, „jeżeli jest się skłonny do porzucenia nadziei na uniwersalizm, tak jak Dewey i Foucault, to można również wyzbyć się strachu przed relatywizmem”<sup>31</sup>. Gdyby raz jeszcze wrócić do wspomnianej już tu, a dla Rorty’ego niezmiernie ważnej, klasycznej, greckiej opozycji między „filozofami” a „poetami”, to można by stwierdzić, że filozofowie powinni być „racjonalni”, zaś ich „racjonalność” miałaby zasadzać się na umiejętności wykazania „powszechnej ważności” swojego stanowiska. Od poetów powyższego się nie oczekuje. „Foucault – stwierdza Rorty – był filozofem, który domagał się przywilejów poety. Jednym z owych przywilejów jest riposta: „A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną?” Uważam, że przywilej ten należy się filozofom w równej mierze, co poetom. A zatem uważam tę replikę za wystarczającą”<sup>32</sup>. W niedługim, a chyba odrobinę programowym tekście poświęconym „postmodernistycznemu liberalizmowi burżuazyjnemu”,

<sup>30</sup> Zauważmy, iż miast miotać gromy jak J. Bouveresse i M. Frank, możemy mówić o pewnym – jak to ujmuje Zygmunt Bauman w swojej ostatniej książce – „etycznym paradoksie postmoderny”. Polega on wedle niego z grubsza na tym, iż postmodernizm dając człowiekowi na powrót pełną możliwość moralnego wyboru i pełną odpowiedzialność za ów wybór, jednocześnie odbiera mu gwarantowaną uprzednio pewność siebie. „Odpowiedzialność moralna – powiada Bauman – idzie w parze z samotnością moralnego wyboru”. Moralność została uprywatniona – etyka stała się kwestią „jednostkowego uznania, podejmowania ryzyka, chronicznej niepewności i nigdy nie zagłuszonych wyrzutów sumienia”. (Zob. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London 1992; Introduction ss. XXII-XXIII).

<sup>31</sup> PP II, s. 198.

<sup>32</sup> Tamże, s. 198.



Rorty przyjmuje jeszcze inną drogę zrzucenia z barków postmodernistów nieznośnego brzemienia „relatywizmu”. Otóż pogląd, że każda tradycja jest równie racjonalna czy równie moralna, co każda inna, mogłby być utrzymywany – zauważa „tylko przez jakiegoś boga”, który by owe terminy „racjonalny” i „moralny” jedynie wymieniał, natomiast by ich nie używał. Człowiek jednakowoż w Boga bawić się nie może, nie może uciekać z historii i konwersacji do kontemplacji i matanarracji. Rorty – odwołując się do intuicji Lyotardowskich – uważa, że oskarżenie postmodernizmu o relatywizm to próba wkładania w postmodernistyczne usta jakiejś obcej mu metanarracji. „Dzieje się tak, jeśli 'zajmowanie filozoficznego stanowiska' utożsamia się z posiadaniem dostępu do metanarracji”. I wreszcie, „jeśli – powiada – upieramy się przy takiej właśnie definicji 'filozofii', to postmodernizm jest post-filozoficzny. Jednak lepiej byłoby – kończy – tę definicję zmienić”<sup>33</sup>.

Pojawia się w tym kontekście kolejna interesująca kwestia, której nie sposób pominąć, a mianowicie ambiwalentny stosunek Rorty'ego do samych terminów „postmodernizm” czy „postmodernistyczny”. O ile jeszcze w *Philosophical Papers* terminy owe pojawiają się – głównie jako obiekty ataków – z racji swojej niedookreśloności, o tyle w *Contingency*, słowa owe nie pojawiają się już niemal wcale. Okazuje się, że odpowiednio zmodyfikowane znaczeniowo hasła „liberalizm” i „pragmatyzm” w zupełności wystarczają Rorty'emu do ulokowania się na intelektualnej mapie współczesności. Najogólniej rzecz ujmując, filozof amerykański rozumie „postmodernizm” – za Lyotardem – jako „nieufność wobec metanarracji”<sup>34</sup>. Jednak już w pochodzącym z 1991 roku wprowadzeniu do drugiego tomu *Philosophical Papers* tłumaczy się z niepotrzebnego wprowadzenia do swoich tekstów owego fatalnego słowa (jak o nim pisze W. Welsch – *ein Reizwort*). Ujmuje to tak: „Sam używałem czasami terminu

<sup>33</sup> PP I, s. 202. O postmodernizmie, a dokładniej – własnym neopragmatyzmie jako „filozofii post-Filozoficznej” w „kulturze post-Filozoficznej” Rorty pisał już w *Konsekwencjach pragmatyzmu*, CP, Introduction, ss. xxxvii i n. czy s. 143. Zamiast post-filozoficzności postmodernizmu można by chyba mówić także o jego meta-filozoficzności czy wręcz obok-filozoficzności (np. u Derridy).

<sup>34</sup> PP I, s. 198, PP II, s. 1.

„postmodernistyczny” w raczej wąskim sensie definiowanym przez Lyotarda jako „nieufność wobec metanarracji”. Teraz jednak tego żałuję. Termin ten został tak zużyty, że sprawia więcej kłopotu, niż jest wart”<sup>35</sup>. Rorty wyznaje ponadto, że porzucił już próbę znalezienia czegoś wspólnego budynkom Michaela Gravesa, powieściom Pynchona i Rushdiego, wierszom Ashberry’ego, muzyce pop czy dziełom Heideggera i Derridy. Pisze o swojej niepewności w kwestiach periodyzowania kultury – „opisywania każdej jej części jako niespodziewanie odchylającej się w tę samą stronę mniej więcej w tym samym czasie”<sup>36</sup> – i dochodzi do wniosku, iż bezpieczniej i pożyteczniej (jakże to pragmatyczne!) periodyzować i dramatyzować każdą dyscyplinę czy każdy gatunek oddzielnie, miast ujmować je holistycznie. Warto w tym miejscu chyba zwrócić uwagę na to, że i Lyotard wyraźnie odróżniał dwa sensy terminu „postmodernizm” – pierwszy, obejmujący jego normatywny, określony, filozoficzny projekt, i drugi, używany już poza jakąkolwiek filozoficzną inspiracją, a odnoszony właśnie do architektury (przez Jenksa w *Języku architektury postmodernistycznej*), malarstwa (przez Olivę, w jego sławnych rozważaniach o „transawangardzie”) czy wreszcie do literatury<sup>37</sup>. Rorty, rezygnując z użycia rzeczzonego terminu, ulega pewnej rozpowszechnionej inflacji znaczeniowej, której świadomi są inni postmoderniści – na przykład Lyotard wielokrotnie odróżnia i przeciwstawia postmodernistyczną praktykę artystyczną i postmodernistyczny projekt filozoficzny.

Zresztą podobna konfuzja otacza „dekonstrukcję” i „dekonstruowanie”, o czym wspomina Rorty między innymi w tekście o rzekomo transcendentálním charakterze Derridańskiego projektu (jak chcieliby go odczytywać, niezmiernie skądinąd życzliwi admiratorzy Derridy, jak Rodolphe Gasché, Christopher Norris czy Jonathan Culler). Otóż wedle Rorty’ego można i należy rozróżnić dwa znaczenia „dekonstrukcji”: jednym jest filozoficzny projekt Jacquesa Derridy, drugim nato-

<sup>35</sup> PP II, s. 1.

<sup>36</sup> Tamże, s. 1.

<sup>37</sup> Zob. J.-F. Lyotard, *Answering the Question: What is Postmodernism?* w: *The Postmodern Condition*, Manchester 1984, s. 71-72 czy tegoż *Die Moderne redigieren*, w antologii W. Welscha *Wege aus der Moderne*, „Acta Humaniora” 1988, s. 213.

miast – dekonstrukcjonistyczna metoda odczytywania tekstów, zupełnie obca Derridzie, któremu obcą jest sama idea „metody”<sup>38</sup>. Jeśli dystynkcja powyższa zaczyna się zacierać, to rzeczywiście może się okazać, że Derrida przedstawia „ściśle” „argumenty” na rzecz zdumiewających wniosków filozoficznych, że „odkrył” jakąś nową „metodę” filozofowania i odczytywania tekstów literackich i filozoficznych, że szukając „warunków możliwości” (użycia języka), staje się filozofem transcendentalnym... Wielbiciele Derridy są więc skłóceni, Geoffrey Hartman i Rorty podziwiają go za wymyślenie nowego, ironicznego sposobu pisanie o filozoficznej tradycji, nie zaś za odkrycie fundamentów „dekonstrukcyjnej krytyki literackiej”, której sobie specjalnie nie cenią (co widać z tekstu Rorty’ego *De Man and the Cultural Left*). Derrida z *Contingency, Irony, and Solidarity*, jako twórca *Pocztówki*, czyli idiosynkratycznych, prywatnych fantazji i przelanych na papier obsesji, jak powiada Rorty – „prywatyzuje swoje myślenie filozoficzne [...] porzuca teorię [...] na rzecz fantazjowania o swoich poprzednikach, bawienia się nimi, dawania ujścia tworzonemu przez nich ciągom wolnych skojarzeń”<sup>39</sup>. Wedle Rorty’ego cała doniosłość filozofowania Derridy tkwi w tym, że ma on odwagę porzucić próby zjednoczenia prywatnego z publicznym, złączenia poszukiwania prywatnej autonomii i publicznej użyteczności. Pełna ocena wartości niepublicznego filozofowania Derridy następuje dopiero w *Contingency*, chociaż jej przebliski i rozwinięte później intuicje, a choćby też i samo głębokie przekonanie Rorty’ego o potrzebie wzięcia Derridy w obronę, datują się z końca lat siedemdziesiątych (idea filozofii „as a kind of writing” i jako „family romance”)<sup>40</sup>. W artykule zatytułowanym *Two Meanings of Logocentrism: A Reply to Norris*, opublikowanym po raz pierwszy w 1989 r., Rorty odróżnia trzy oddzielne audytoria, do których przemawia Derrida. Po pierwsze podziwiany jest on jako filozof, gdyż widzi się w nim oryginalnego kontynuatora

<sup>38</sup> Aby takie chęci dostrzec, wystarczy przykładowo poznać wspomnianą książkę Ch. Norrisa czy wymieniany już tu artykuł J. Cullera, w którym pisze on wręcz o „dających się wyodrębnić posunięciach”, najogólniej zaś o „dekonstrukcji jako strategii filozoficznej” (J. Culler, *Dekonstrukcja*, s. 235 i 231).

<sup>39</sup> C, s. 125

<sup>40</sup> Por. *Philosophy as a Kind of Writing*, w: CP, s. 90 i n.

tradycji biegnącej od Hegla, Nietzschego i Heideggera. Po drugie widzi się w nim pisarza, i wreszcie jest jeszcze trzecie audytorium (do którego Rorty siebie nie zalicza), składające się z ludzi parających się „dekonstrukcjonistyczną krytyką literacką”, asymilujących wczesnego Derridę do myśli Paula de Man’a<sup>41</sup>. O swoistych relacjach zachodzących między krytyką literacką a filozofią oraz o grożących niebezpieczeństwach takiego mariażu pisze Rorty między innymi w *Texts and Lumps*. Krytyka literacka, jak to ujmuje, porusza, się ruchem wahadłowym między pragnieniem drobnych, dokładnych zadań, a kreśleniem szerokich wizji. Obecnie znajduje się na etapie „malowania wielkich obrazów”, stąd jej gwałtowne zainteresowanie filozofią. Jednakże

uważam – stwierdza – że istnieje niebezpieczeństwo, iż krytycy literaccy szukający pomocy w filozofii, mogą ją potraktować nazbyt poważnie. Stanie się tak, jeżeli będą oni sądzić, że filozofowie dostarczają „teorii znaczenia” czy „teorii o naturze interpretacji”, tak, jakby „badania filozoficzne” tych tematów zrodziły ostatnio interesujące, nowe „wyniki”<sup>42</sup>.

Podobnie i filozofia oscyluje pomiędzy autowizerunkiem wymodelowanym na Kuhnowskiej „nauce normalnej”, w której drobne problemy zostają definitywne rozwiązane jeden po drugim, a autowizerunkiem wzorującym się na jego „nauce rewolucyjnej”, w obrębie której „wszystkie dawne problemy filozoficzne zostają odrzucone jako pseudoproblemy, zaś filozofowie zajmują się przeprowadzaniem redeskrpcji zjawisk w nowym słowniku”<sup>43</sup>. Teoria literatury skorzystała głównie z filozofii drugiego typu, jednak – niestety – stara się dokonywać swych opisów w taki sposób, jakby skorzystała z jej pierwszego rodzaju, używa więc scjentystycznej retoryki, charakterystycznej dla analitycznego stylu filozofowania; słyszy się nieraz, iż „filozofia wykazała, że...” lub „filozofia już dawno wykazała, że...”, gdy tylko teoria ta zabiera się do uprawomocnienia faworyzowanego przez siebie podejścia do tekstu literackiego. A przecież lepiej zdać sobie sprawę z tego, że „filozofia nie dochodzi z większym prawdopodobieństwem do ‚definitywnych rezultatów’ niż sama krytyka

<sup>41</sup> PP II, s. 113

<sup>42</sup> PP I, s. 78

<sup>43</sup> Tamże.

literacka”<sup>44</sup>. Wspomnieliśmy już tutaj o tym, że filozof pragmatyczny „ma do opowiedzenia historię o swoich ulubionych i najmniej lubianych książkach”... Zdaje się zatem, że dopiero „późny” Derrida stanowi dla Rorty’ego idealny przykład, potrzebny do prowadzenia rozważań o dystynkcji prywatne/publiczne; Michel Foucault, przy okazji rozważań poświęconych jego dziełu, takim dobrym przykładem jeszcze nie był<sup>45</sup>.

Rorty proponuje spójną i optymistyczną wizję (w przeciwieństwie do pesymistycznego spojrzenia „melancholijnych” Francuzów) postmodernistycznej rzeczywistości, dla której centralnym odniesieniem jest – liberalna – likwidacja „okrucieństwa” i „poniżenia”; chce „życzliwie doradzać” – opatrując swoje stwierdzenia łagodzącym zwrotem *I hope that...*, nie tworząc zawsze potencjalnie niebezpiecznych metanarracji i utopii. Zdaje sobie sprawę z przemijania modernistycznej „ery ogrodników” (Bauman), z jej wizjami „społeczeństwa doskonałego”, świadom jest odchodzenia w niebyt epoki Jednej Prawdziwej Deskrypcji i godzi się na przyszłą egzystencjalną niepewność, przygodność postmodernistycznego bytu, na brak nie tylko *arche*, ale i *telos*. Bowiem obawia się „szygalewszczyzny”, „raju na ziemi”, wie – jak pisze Dostojewski w *Biesach* – iż najgroźniejsza jest „idea utarzana w błocie”, „idea, która trafiła na ulicę”, A spośród idei modernistycznych, jak wiemy, przytrafiło się to niejednej...

Poznań, październik 1991

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> O zmieniającym się stosunku Rorty’ego do tego, co prywatne i tego, co publiczne, piszę szerzej w tekście „Rorty a autokreacja” (w druku).

---

# Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce



WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

# POZNANISKE STUDIA Z FILOZOFII NAUKI

---

ZESZYT 13

WARSZAWA – POZNAŃ 1993

## SPIS TREŚCI

---

*Anna Jamroziakowa*

Wstęp 5

### CZĘŚĆ I. POSTMODERNIZM

#### – PRÓBY UJĘĆ SYNTETYZUJĄCYCH

*Grzegorz Działski*

O postmodernizmie najszerzej pojętym 11

*Piotr Przybysz*

Dwa postmodernizmy 27

*Aldona Jawłowska*

Sens i dekonstrukcja 47

### CZĘŚĆ II. KRYTYCZNE REFLEKSJE

#### NAD KONCEPCJĄ POSTMODERNISTYCZNĄ I SZCZEGÓLNYMI JEJ ZASTOSOWANIAM

*Roman Kubicki*

Ludzka moc postmodernizmu 61

*Paweł Zeidler*

Postmodernistyczna krytyka teorii reprezentacji 85

*Anna Pałubicka*

Richarda Rorty'ego koncepcja nauki 99

*Wojciech J. Burszta*

Utracona niewinność? Rozterki antropologii postmodernistycznej 113

*Michał Buchowski*

Przeciw skrajnemu relatywizmowi 133

*Anna Grzegorzczyk*

„Estetyka niedoskonałości” jako replika na postmodernistyczny dekonstrukcjonizm 149



**CZĘŚĆ III. PREZENTACJA POSTMODERNISTYCZNYCH  
MOTYWÓW PRZEWODNICH  
ORAZ ICH RECEPCJA W HUMANISTYCE**

*Marek Wilczyński*

Postmodernistyczna wzniosłość: Derrida i Lyotard 167

*Anna Zeidler-Janiszewska*

Collage – forma, która „pomieści bałagan”? 189

*Beata Frydryczak*

Optymizm estetyki postmodernistycznej, czyli kicz albo sztuka radosna 205

*Lech Witkowski*

*Homo idiosyncraticus* (Richard Rorty czyli spór o (po)wagę ironii) 223

*Marek Kwiek*

Richard Rorty jako filozof rekontekstualizacji 243

*Hubert Orłowski*

O potrzebie „subsydiarności” 265

*Anna Jamroziakowa*

Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głę-  
boki? 281

*Ryszard K. Przybylski*

Powieść jako dekonstrukcja 293